

¿Un nuevo desencuentro entre Marx y América Latina? José María Aricó y Álvaro García Linera: una discusión sobre la finitud del marxismo

Ramiro Parodi

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina / Centro Cultural de Cooperación Floreal Gorini, Argentina

Fecha de recepción: 11-10-2018

Fecha de aceptación: 17-12-2018

Resumen

El siguiente artículo busca continuar una investigación sobre la producción teórica de Álvaro García Linera comenzada en 2015 la cual se materializará en una tesis de maestría y, posteriormente, en una de doctorado. El objetivo del primer acercamiento será dar cuenta del estatuto de la práctica teórica de García Linera mientras que en una instancia posterior buscaré especificar el aporte del vicepresidente al marxismo latinoamericano. Para el presente artículo la vía de entrada será la crítica expresada en el texto *América* (1991) al intelectual cordobés José María Aricó. La discusión que los enfrenta atraviesa el dilema latinoamericano sobre la recepción y herencia de Marx en nuestro continente. El problema de la recepción implica pensar en las condiciones de producción propias a través de las cuales lo leemos; mientras que la pregunta por la herencia se cuestiona por la finitud del marxismo y sobre los modos en los cuales su legado se sigue escribiendo. En primera instancia puede apreciarse un distanciamiento radical entre Aricó y García Linera. El actual vicepresidente de Bolivia, en su paso por México, estuvo fuertemente atravesado por las interpretaciones de Bolívar Echeverría y Jorge Veraza Urtuzuástegui sobre la lectura de Marx en América Latina y es a partir de ellos que pensará una crítica a Aricó. La posibilidad de recuperar este debate conforma un punto de partida necesario para interpretar los actuales discursos de García Linera. Dentro de esta discusión la cuestión estatal será un capítulo de vital importancia y proveerá, probablemente, la posibilidad de establecer un reencuentro entre ambos.

Palabras clave: Herencia – Estado – Pueblos sin historia – Transición – Sujeto político

Abstract

The following article seeks to continue an investigation on the theoretical production of Álvaro García Linera, started in 2015. The aim of this research is to produce a master and PhD thesis. In an initial stage, I will give an account of the status of García Linera's theoretical practice, while afterwards I will try to specify the contribution of the vice president to Latin American Marxism. In the present article, we will work with Linera's critics, developed in his text *América* (1991), to the Argentinian intellectual José María Aricó. The discussion that confronts them is the Latin American dilemma about Marx's heritage in our continent. The problem of Marx's reception in our continent demands a reflection about the specificity of production conditions in the places where we read him, while the question about his heritage invokes the problems brought about by the continuation of his legacy and the reflections on the finitude of Marxism. At first, it is possible to appreciate a radical difference between Aricó and García Linera. The president of the Plurinational State of Bolivia, while living in Mexico, learned Bolívar Echeverría and Jorge Veraza Urtuzuástegui's interpretations of Marx, which influenced his critics to Aricó. The possibility of rereading this debate will provide us with tools with which to analyze and understand García Linera's current discourses. In this discussion, the problem of the State will be a vital issue and it will probably contribute with an opportunity to establish a productive dialogue between Linera and Aricó's perspectives.

Keywords: Heritage – State – People without history – Transition – Political subject

Resumo

O artigo a seguir busca dar continuidade a uma investigação sobre a produção teórica de Álvaro García Linera iniciada em 2015, a qual se materializará em dissertação de mestrado e, posteriormente, em doutorado. O objetivo da primeira abordagem será dar conta do status da prática teórica de García Linera, enquanto na segunda procurarei especificar a contribuição do vice-presidente para o marxismo latino-americano. Nesta oportunidade, a entrada será através de sua crítica expressa no texto América (1991) ao intelectual cordobês José María Aricó. A discussão que os confronta atravessa o dilema latino-americano sobre a recepção e a herança de Marx em nosso continente. O problema da recepção implica pensar nas próprias condições de produção através das quais a lemos. Enquanto a questão da herança é questionada pela finitude do marxismo e as formas em que seu legado ainda está sendo escrito. Em primeiro lugar, um distanciamento radical entre Aricó e García Linera pode ser apreciado. O atual vice-presidente da Bolívia, em seu caminho através do México, foi fortemente atravessado pelas interpretações de Bolívar Echeverría e Jorge Veraza Urtuzuástegui sobre a leitura de Marx na América Latina e é a partir deles que acho uma crítica da Aricó. A possibilidade de recuperar este debate constitui um ponto de partida necessário para interpretar os discursos atuais de García Linera. Dentro desta discussão, a questão do estado será um capítulo de importância vital e, provavelmente, a possibilidade de estabelecer uma reunião entre ambos.

Palavras-chave: Patrimônio – Estado – Povos sem história – Transição – Entidade política

Introducción

Un nuevo desencuentro ha acontecido en la historia del marxismo latinoamericano. En esta oportunidad, se trata de un debate entre José María Aricó y Álvaro García Linera sobre la herencia de Marx. El tema en cuestión es nuevamente la apropiación de Marx y (su reverso ineludible) cuál lectura es la más productiva para pensar la coyuntura latinoamericana. La falta de profundidad a través de la cual Marx aborda nuestro continente ha generado una necesidad de llenar ese vacío con producción teórica. Parecería que el movimiento más acertado del filósofo ha sido el de no haberse ocupado exhaustivamente del caso latinoamericano. El propio Marx, en su desinterés, ha permitido poner en marcha una rica y profunda interpretación de su teoría por parte de pensadores que van desde México a la Argentina.

Es forzado denominar “debate” a la crítica que le realiza García Linera a Aricó en 1991. América es el artículo donde es posible hallarla y forma parte de un libro denominado *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista, Parte 1* (relectura de los textos de Marx sobre “los pueblos sin historia” del año 48´, los Grundrisse, las cartas a Vera Zasúlich, los manuscritos etnológicos y los escritos sobre la India y China). No se trata de un debate en términos estrictos porque Aricó no tiene derecho a réplica, fallece el mismo año en el que el ataque es lanzado. El texto constituye un intento por demostrar que el “equivocado” y el que no pudo “ver” con claridad, no era Marx sino el propio Aricó.

Me propongo reconstruir dicha crítica presentando los argumentos de Aricó que son retomados por García Linera y ubicar algunos posibles insumos teóricos del abordaje lineriano. Para esto último recuperaré las críticas de Bolívar Echeverría y de Jorge Veraza Urtuzuástegui al pensador argentino. Estos dos marxistas mexicanos son fundamentales para interpretar el insumo del cual se nutre García Linera para lanzar la embestida ya que son fuentes citadas frecuentemente por el boliviano en diversos artículos y forman parte de quienes esgrimieron argumentos en contra del ensayo *Marx y América Latina* (1980) de Aricó.

La crisis del marxismo

Si bien el problema de las posibles lecturas de Marx y la falta de una teoría marxista del Estado no son el mismo, a partir de 1975 es recurrente encontrar ambas cuestiones ligadas. Esto no es ni ha sido siempre así. Por ejemplo, si se lee *Espectros de Marx* (1995) de Jacques Derrida, uno se encuentra con la primera de estas cuestiones pero no hay una reflexión en torno a lo segundo. Se trata de un problema de época.

El investigador Martín Cortés ubica que la discusión en torno a la denominada “Crisis del Marxismo” comienza a partir de una serie de intervenciones de Norberto Bobbio quien denuncia la falta de una teoría marxista del Estado a mediados de la década del 70. Muchas de las discusiones que se retoman en este artículo (la entrevista a Bolívar Echeverría, la tesis de Jorge Veraza, el ensayo de Aricó y la respuesta de García Linera) pueden leerse como planteos surgidos al calor de esta crisis. No todos adhieren necesariamente al señalamiento de Bobbio. El caso de Veraza, por ejemplo, es ilustrativo: “La teoría de Marx sobre la nación burguesa se llama crítica de la economía política. Es risible oír que Marx no tiene una teoría del Estado o de la nación, dicho por gente que no ha entendido la crítica de la economía política y el papel esencial de las fuerzas productivas procreativas en la concepción materialista de la historia” (Veraza, 2011: 228).

Cortés señala que otro de los protagonistas de este debate es Louis Althusser. Su posición es susceptible de ser rastreada en sus escritos denominados *Marx dentro de sus límites* y en su intervención *El marxismo como teoría finita*, ambos producidos en 1978. Allí, en sintonía con el planteo de Bobbio, declara que falta en Marx una teoría del Estado y que eso es sintomático de la finitud del marxismo. Esto implica que mientras dicha teoría muestra sus límites también permite pensar en su condición abierta y, por lo tanto la necesidad de continuar con su producción.

“Creo que la teoría marxista es «finita», «limitada». Limitada al análisis del modo de producción capitalista y de su tendencia contradictoria que abre la posibilidad de pasar a la abolición del capitalismo y de su sustitución por un «otro». «Otro» que se delinea ya, «como un vacío» y, positivamente, en la sociedad capitalista. Decir que la teoría marxista es «finita» significa sustentar la idea esencial de que la teoría marxista es todo lo contrario de una filosofía de la historia que pretende «englobar», pensándolo efectivamente, todo el devenir de la humanidad, y capaz por lo tanto de definir anticipadamente de manera positiva el punto de llegada: el comunismo” (Althusser, 1978: 21).

Aricó es heredero de esta tradición que aborda al legado marxista como fundamental y finito a la vez. Su ensayo, *Marx y América Latina*, está escrito en esta clave. Marx tiene sus límites, Marx puede arrastrar concepciones “no marxistas” que operan como obstáculos de sus propios planteos. Aricó le pasa el peine a contrapelo a los escritos de Marx sobre nuestro continente para rastrear sus vacíos y, por lo tanto, plantear preguntas que continúen con su producción aunque, en esta oportunidad, en manos de otro escritor.

El Marx de Aricó

En su ensayo Aricó pondera a la crisis del marxismo como una posibilidad de pensar sobre “el mundo contradictorio de los marxismos reales” y no enaltecer “una pureza inexistente” (Aricó, 1980: 88) en torno a la obra de Marx. Desde la perspectiva del intelectual argentino hay dos cuestiones que determinan la finitud del marxismo. Por un lado, el hecho de que muchos de sus textos están efectivamente incompletos, pero, a su vez, que son las vicisitudes de la coyuntura las que van abriendo más y más a esta teoría y mostrando tanto sus límites como su necesidad de expansión. Sin embargo, lejos de ser un defecto, este rasgo daría cuenta de su virtuosismo ya que sólo entran en crisis discursos que son revisitados por su potencial teórico-práctico.

Para Aricó hay algo indiscutible: Marx prestó escasa atención a la realidad latinoamericana. En un contexto donde se comenzaron a publicar (gracias al propio Aricó) análisis de casos (Irlanda, India, Rusia, China) escritos por Marx, lo que el editor y traductor cordobés encuentra es una “cierta actitud de indiferencia” (Aricó, 1980: 84) por parte del filósofo alemán para con América. Sin embargo, sugiere que esto no se debe a un supuesto “eurocentrismo” o a la falta de material documental que lo dotara de insumos para conocer al continente. Aricó enfatizó sobre la necesidad de pensar desde qué perspectiva Marx piensa lo que escribe en sus documentos. El argentino presenta a un Marx que, tras el “viraje” (Aricó, 1980: 106) que le produce el análisis del caso irlandés, comienza a reflexionar de un modo que tiene en cuenta el desarrollo desigual del capitalismo y, por lo tanto, la relación contradictoria entre la lucha de clases y la lucha nacional.

“El Marx eurocéntrico y privilegiador de los efectos objetivamente progresivos del capitalismo, que emergió de la lectura del Manifiesto para convertirse en el único Marx de la teoría y de la práctica socialdemócrata, debe ceder su lugar a una nueva figura, profundamente matizada y abierta a los nuevos fenómenos operados en el mundo por la universalización capitalista” (Aricó, 1980: 106).

Ante las posturas que señalan un supuesto descuido de Marx, Aricó insiste en preguntarse por la riqueza histórica del caso latinoamericano. “Lo que nos interesa indagar es cuáles fueron los obstáculos subjetivos, pero como veremos también objetivos, que le impidieron ver algo que necesariamente debía ver” (Aricó, 1980: 117). Había algo que Marx se perdió y que podría haber enriquecido su teoría tanto como el caso irlandés.

Uno de los argumentos que esgrime Aricó es la imposibilidad, por parte de Marx, de abandonar por completo ciertos conceptos de la herencia hegeliana. Es su “lenguaje residual” (Aricó, 1980: 118) el que está operando como obstáculo a la hora de referirse a nuestro continente. Se trata de concepciones que dan por anticipadas ciertas respuestas sobre una coyuntura que no ha llegado a producir esas preguntas.

Esta idea fue también planteada por Althusser quien para distinguir momentos de la obra de Marx señala que “la revolución teórica de Marx consiste justamente en fundar sobre un nuevo elemento su pensamiento teórico liberado del antiguo elemento: el de la filosofía hegeliana y feuerbachiana” (Althusser, 1960: 37). La crítica de Aricó viene a dar cuenta de un problema más grande. No hay un momento en el que Marx se libera por completo de Hegel sino que la presencia de este reaparece permanentemente, por momentos enriqueciendo y por otros obstaculizando su práctica.

La crítica de la presencia hegeliana, según Althusser, es que en su dialéctica habitan fórmulas (como la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la superación o la idea de pueblos sin historia) que se toman el atributo de “pensar en nuestro lugar, es decir, de no pensar, y de confiar en la magia de ciertas palabras” (Althusser, 1962: 75). El principal problema de este hegelianismo, entendido por Aricó y Althusser, es que no atiende a la multiplicidad de contradicciones y a la correlación de fuerzas que habitan en una coyuntura. Esta dinámica es singular de cada nación, de ahí que no pueda reducirse a categorías apriorísticas. El valor de la teoría de Marx que se deshace de Hegel es justamente atender a los procesos nacionales sin descuidar la potencia teórica de un análisis materialista. Esto implica pensar en el principio marxista de la autonomía de las prácticas y de la primacía de la lucha de clases sobre la teoría.

La categoría en la que Aricó se centra es sobre el concepto de “pueblos sin historia” y por ello señala que “Marx tendió a ver las realidades no europeas con lentes hegelianas” (Aricó, 1980: 120). ¿Qué implica esto? Que América no formaba parte de la historia del espíritu humano reconocida por Hegel y que, por lo tanto, sus categorías, al intentar abordar una coyuntura no europea, quedarían necesariamente dislocadas.

Pero como de lo que se trata no es de vaciar la potencia teórica del marxismo para analizar a América Latina sino de proponer una lectura distinta de su obra para encontrar herramientas que, al calor de nuestro continente, enseñen su valor, Aricó explicita que la presencia de Hegel en Marx no se produce sin tensiones. “Sus análisis (...) muestran la tendencia a considerar la cuestión de las naciones históricas y de las naciones a-históricas como parte de un conjunto más amplio de problemas en el cual el hecho nacional está en estricta relación con el grado de desarrollo histórico de los diversos pueblos” (Aricó, 1980: 122). El desencuentro estaría entre un lenguaje pensado para otra coyuntura particular y una lectura política que demanda nuevos conceptos.

Para Aricó, por ejemplo, en los análisis de Marx sobre China es posible leer esa tensión que aún arrastra concepciones como la de “estancamiento oriental” pero que, a pesar de ello, da cuenta de la singularidad de su proceso. “La ambigüedad conceptual expresa, por tanto, el efecto de los cortes que la realidad introduce reiteradamente en una tradición teórica que, a causa de esto, no puede en modo alguno ser considerada de manera unívoca” (Aricó, 1980: 123).

Si bien el desinterés por parte de Marx de la coyuntura americana es un herencia hegeliana, Aricó entiende que es por motivos distintos. Hegel no se habría interesado por América por considerarla una versión atrasada de Europa donde el Estado (formación que expresa la organización de una sociedad) aún no se habría formado. Mientras que para Marx (quien rechaza al Estado como productor de la sociedad civil) la cuestión central de sus planteos es la idea de que América es un territorio vacío, posee una clase dirigente que superpone nación a Estado y las clases populares son incapaces de plantear un proyecto alternativo.

La estrategia discursiva de Aricó se centra en resaltar la singularidad de la construcción de las naciones en América Latina. El “presente europeo” (Aricó, 1980: 142) no coincidía con la actualidad latinoamericana, así como tampoco el modo en el que se constituyeron los Estados y las clases sociales. El caso latinoamericano requería de un marxismo que se hubiera deshecho por completo de ciertas categorías hegelianas y no de un marxismo que, a la vez que supera a Hegel (rechazando al Estado como condensador de los procesos de construcción nacional), lo recupera a través de nociones como las de “pueblos sin historia” que obstaculizan por completo la comprensión de la lucha de clases en esta región. Lo que distancia a Marx de América Latina es el devenir singular de la historia y no la falta de hechos sociales de significación en la región.

El artículo que más llama la atención de Aricó es el escrito por Marx en 1857 para el New York Daily Tribune denominado Bolívar y Ponte. Allí Marx presenta a Simón Bolívar (en estricta analogía a Napoleón Bonaparte), como un líder que, durante las derrotas, abandona a su ejército en combate y, en sus victorias, permite que sus soldados asalten ciudades. Para Marx, Bolívar es un “desertor”, un “cobarde” y un “dictador”. El pensador cordobés sugiere que en este artículo la noción de “pueblos sin historia” sigue operando fuertemente. Esta idea supone una legalidad de los procesos sociales única. La historicidad es pensada como “un círculo temático dentro del cual gira el fantasma de la irracionalidad o la positividad en la historia” (Aricó, 1980: 168). La insistencia de Marx por comparar a Bolívar con Napoleón estaría suponiendo la necesidad de encontrar una ley histórica que, a pesar de sus variaciones, fuese única.

En este caso la pregunta retorna: ¿Por qué, entonces, Marx no aplicó dicha ley al resto de los procesos históricos (Irlanda, India, Rusia, China) donde sí atendió a las coyunturas particulares? La respuesta de Aricó también tiene que ver con Hegel pero, en este caso, por la negativa. Como se señaló previamente, Marx se distancia de Hegel en lo que respecta al rol del Estado en la construcción de naciones: “La negación del Estado como centro producto de la sociedad civil es un principio constitutivo del pensamiento de Marx” (Aricó, 1980: 170). Si el Estado jugaba un rol preponderante en América Latina (no como resultado de un proceso sino como el proceso en sí mismo), es lógico que Marx no atendiera a esta coyuntura porque su sistema teórico rechazaba todo principio estatal.

Aricó asume que la práctica política en América Latina contiene al Estado como una de sus preguntas principales. Así tampoco reivindica el lugar del Estado como Hegel. Es decir, como efecto de la constitución de las naciones.

“La condición ni periférica ni central de los Estados-nación del continente, el hecho de haber sido el producto de un proceso al que gramscianamente podríamos definir como de revolución “pasiva”, el carácter esencialmente estatal de sus formaciones naciones, el temprano aislamiento o destrucción de aquellos proceso teñidos de una fuerte presencia de la movilización de masas fueron todos elementos que contribuyeron a hacer de América Latina un continente ajeno a la clásica dicotomía entre Europa y Asia que atraviesa la conciencia intelectual europea desde la Ilustración hasta nuestros días” (Aricó, 1980: 180).

1 Al recordar su pasaje por la cárcel de Chonchocoro, García Linera señala que fue un lugar propicio para releer la obra de Marx. “Ahí nació el plan de una lectura exhaustiva de El Capital. Recordé el viejo seminario de Bolívar Echeverría en la Facultad de Economía de la Universidad Autónoma de México (UNAM), donde se leía párrafo a párrafo el primer tomo de El Capital. Yo tenía tal vez años de encierro por delante, no sabía cuánto tiempo duraría esta infamia estatal, así que decidí leer y analizar el libro línea por línea y capítulo por capítulo” (García Linera, 2009: 9). En esos cinco años produjo una aguda lectura de El Capital que denominó Forma valor y forma comunidad: aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal.

2 Ya en su período como vicepresidente publicaron el último libro de Jorge Veraza junto a la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia en 2011 (Del reencuentro de Marx con América Latina en la época de la degradación civilizatoria mundial).

3 A pesar de que García Linera no cita esta tesis (América es difundido antes que su publicación), creo productivo retomarla a fines analíticos con el objetivo de dotar a esta investigación de un material teórico que condensa textos y discusiones que debaten con el ensayo de Aricó.

“No dejemos de observar que la actitud de José Aricó respecto de Hegel, cuando se trata de Marx, es ambigua. Se presenta como un antihegeliano; como alguien que quiere ir más allá de Hegel en un punto donde Marx no pudo hacerlo y quedó preso; pero, en realidad, se trata de un revisionismo hegeliano para criticar a Marx” (Veraza, 1999: 155).

Para Aricó la cuestión estatal forma parte del proceso mismo, no se encuentran al final sino como una pregunta que retorna permanentemente cuando se analizan las guerras de independencia, las rebeliones campesinas, la relación entre élites, indios y negros, la sublevación indígena Túpac Amaru o la rebelión negra en Haití. La pregunta por el lugar de Bolívar debe ser pensada del mismo modo y no como la personificación de una supuesta ley histórica que vendría a reivindicar la educación de las naciones “desde arriba” a través de un Estado total: “El proyecto bolivariano no se agotaba en el bonapartismo ni en su autoritarismo” (Aricó, 1980: 175).

Un rodeo por México

Antes de pasar de lleno a la crítica de García Linera haré un rodeo por México para dar cuenta del peso que tienen ciertas apropiaciones de Marx en las intervenciones del actual vicepresidente de Bolivia. Desde su juventud hasta 1985 Álvaro García Linera residió en Ciudad de México donde se dedicó a cursar la licenciatura en matemáticas en la Universidad Autónoma. En ese contexto se nutrió de lecturas sobre la recepción de Marx en América Latina que fueron el terreno sobre el cual crecieron sus propias interpretaciones. Dos intelectuales a partir de los cuales construyó su crítica al Marx de Aricó son Bolívar Echeverría y Jorge Veraza Urtuzuástegui. Con el primero realizó un seminario de lectura de *El Capital*¹ y ambos son una fuente recurrente, principalmente en lo que respecta a la reflexión sobre la herencia hegeliana en Marx². Tal como señalan Tomás Torres y Jaime Ortega Reyna: “Una reconstrucción de la trayectoria intelectual (de García Linera) bien podría hilvanar las posiciones del boliviano con los trazos dibujados por Echeverría durante los años setenta y ochenta y continuados por intelectuales mexicanos como Jorge Veraza o Andrés Barreda” (2017: 462).

Es precisamente Veraza quien se ha dedicado en su tesis³ a producir una crítica a la interpretación de Aricó sobre la lectura de Marx en torno a América Latina. Detecta que, para Aricó, Marx tiene dos problemas. Uno es teórico (está preso de categorías hegelianas como la de “pueblos sin historia” que no le permiten reflexionar sobre la singularidad de la coyuntura latinoamericana), el otro es político (la crítica de Marx a Bolívar está impregnada de una ley histórica que determina la formación nacional de esos pueblos. De ahí que traslade su crítica sobre Francia a América Latina sin realizar las mediaciones pertinentes). Ampliando su crítica, para Veraza, el ensayo del cordobés arrastra múltiples problemas como por ejemplo el hecho de que “le da una importancia que el artículo de Marx sobre Bolívar no tiene” (Veraza, 1999: 167) o que produce una serie de reducciones a la hora de interpretar el concepto de “bonapartismo” (Veraza, 1999: 168); lo descontextualiza y lo reduce a una mera voluntad. Fundamentalmente lo que es susceptible de ser rastreado en la crítica de Veraza es la contradicción a la hora de pensar la determinación de Hegel en Marx. Para Veraza, Aricó es un “revisionista hegeliano” (Veraza, 1999: 155) porque al mismo tiempo que acusa a Marx de arrastrar categorías hegelianas que le impidieron ver con claridad la realidad de nuestra región, imputa a Marx no tener en cuenta (como si lo hace Hegel) al Estado como componente fundamental de la constitución de las naciones.

La estrategia de Veraza es minimizar la presencia de Hegel en los planteos de Marx; no la niega pero sí le atribuye una incidencia menor que Aricó. La encrucijada de este simultáneo revisionismo y superación de Hegel en Aricó se produce a través del concepto de “pueblos sin historia”.

Según Veraza dicha noción “no se encuentra en Marx simplemente asumida acríticamente y sin discusión desde Hegel” (Veraza, 1999: 156). Su rechazo se basa en el hecho de asumir, desde Marx, que la historia comienza con los pueblos y que el Estado es un efecto de sus prácticas, en contraposición a la postura asumida por Hegel donde la historia comenzaría por el Estado. “Un pueblo “sin historia” es un pueblo que carece de Estado” (1999: 156), señala Veraza para defender la razón por la cual Marx retoma esa categoría que da cuenta del análisis que produce y no de fundamentos primeros como podrían ser la raza o el Estado.

Esta crítica al Estado es compartida por Echeverría quien distingue “nación natural” de “Nación de Estado” (Echeverría, 1980: 202). La primera se presenta como “resistencia anticapitalista” (Echeverría, 1980: 203) en la medida en la que se constituye como una serie de prácticas que revitalizan la politicidad de los sujetos. Mientras que la “Nación de Estado” presenta las luchas a través de tendencias que no ponen en cuestión el régimen capitalista. De esta manera, subsumen la politicidad de los sujetos

a través de una temporalidad que implica prácticas individualizadas sujetas a los ritmos de la propiedad privada. “El Estado vive de y para la conversión de la “nación natural” en Nación “real”; de y para la inversión de la resistencia anticapitalista del sujeto social (fundamentalmente obrero) en impulso procapitalista” (Echeverría, 1980: 202).

La política que surge desde el Estado no contempla a los sujetos sino que busca construir una Nación en mercancía. Para Echeverría ambas naciones son “substancias” que, dependiendo de la forma que tomen (Estado o práctica revolucionaria) determinan su propio movimiento. Mientras que la “nación natural” es fluidez, inestabilidad, conflicto y autonegación; la Nación de Estado es rigidez, permanencia, armonía, autoafirmación incuestionable.

La crítica de García Linera

García Linera es heredero de estos planteos y su crítica a Aricó está escrita en esa clave. Señala el boliviano que “Aricó nos coloca pues, ya de inicio, en el terreno de la “equivocación” a ser explicada ¿Es realmente cierto esto? Creemos que no”. (García Linera, 1991: 43). En línea con Veraza, dice que Aricó sugiere que Marx no se interesó por América Latina por arrastrar categorías hegelianas como la necesidad excluyente de que existiera una “estructura económica-social” para que un pueblo deviniera nación. García Linera ubica que esa estructura es fundamental pero no excluyente. Marx supo ponderar también otras condiciones para el surgimiento de una nación, como “estructuras económicas precapitalistas” (García Linera, 1991: 44), susceptibles de ser observadas en el caso de Turquía, China o los pueblos eslavos del Imperio Otomano donde “predominaba un régimen económico caracterizado en algunos casos por Marx como asiático; pero que poseían una gran vitalidad social para emprender en unos casos la reconstrucción de la autonomía nacional” (García Linera, 1991: 44).

Veraza es más punzante en este sentido y señala que mientras para Hegel (y, por extensión, para Aricó también) es el Estado el que crea los nacionalismos, para Marx es la sociedad civil la que crea a las naciones. La distinción no es menor ya que para el mexicano la nación se opone al nacionalismo (propio de la ideología burguesa) por ser desterritorializada y no por estar determinada por la teoría del valor. En la misma sintonía Veraza señala que para Hegel es el “espíritu del pueblo” lo que determina a las naciones mientras que para Marx es la voluntad “enraizada en la naturaleza física del pueblo” (Veraza, 2011: 333).

García Linera redobra la crítica y señala que donde Aricó dice que Marx ve pueblos en “estado natural de salvajismo e incultura” (y que, por ese motivo no estarían dadas las condiciones para que América Latina deviniera nación), pierde de vista que Marx también se basó en el caso indio, comunidad que a pesar de sus condiciones pudo dar lugar a un proceso de formación estatal que describe en sus Grundrisse.

Otro punto en cuestión sería el error que comete Aricó al puntualizar que debe existir una fuerza social capaz de hegemonizar el proceso de devenir nación de un pueblo. El intelectual de Cochabamba recurre al análisis de casos realizado por Marx y expone que tanto en el caso chino como en el del Imperio Otomano y España es el pueblo o la “masa en movimiento” el sujeto clave para la formación nacional de los pueblos.

García Linera está de acuerdo con Aricó en lo que respecta al desinterés de Marx por América Latina: “Nos encontramos con numerosos extractos y notas de lectura sobre América de la época que estamos tratando acá (1850-1858), aunque también es cierto que no tienen el volumen ni la profundidad que tuvieron los artículos y textos sobre la India, Rusia o España” (García Linera, 1991: 40). Sin embargo, su explicación es otra. Para el boliviano, en la época en la que Marx estaba haciendo los análisis de casos particulares no hubo hechos revolucionarios puntuales que pudieran llamar su atención: “esta energía de la masa no se dio como movimiento generalizado (al menos en Sudamérica); estaba en gran parte ausente en los años considerados por la reflexión de Marx” (García Linera, 1991: 46).

García Linera embiste contra Aricó por la falta de reflexión del cordobés sobre el tránsito de las sociedades latinoamericanas a la formación estatal autónoma. Al ser procesos que excluyen a las masas indígenas⁴, Marx podría haberlos apartado de sus estudios debido a que no representaban tránsitos de “constitución nacional estatal como acto social general” (García Linera, 1991: 47).

4 En el artículo Memoria y sujeto político en el pensamiento de Álvaro García Linera (2017) intentamos señalar que, para el actual vicepresidente de Bolivia, el sujeto político de su nación es necesariamente indígena. Por lo tanto, un proceso revolucionario debe desarrollarse con este componente. García Linera parecería intuir que el desinterés de Marx en la coyuntura latinoamericana radica en que durante el período que él analizó no hubo levantamientos revolucionarios dirigidos por este sujeto y que el mismo fue apartado de la creación de los Estados.

5 Veraza seguirá sosteniendo esta lectura. En su libro Del reencuentro de Marx con América Latina en la época de la degradación civilizatoria mundial también dará cuenta de esta crítica de Aricó que termina “mordiéndose la cola”: “En el colmo (Aricó), critica a Marx desde Hegel y pretendiendo hacerlo en vista de un desarrollo del marxismo según lo que José Aricó cree ser su auténtico espíritu, mismo que -supuestamente- en ese punto se le escapó a Marx -según sugiere fantásticamente José Aricó-, en tanto que se ocupó en otras cosas y quedó preso en otros amarres a Hegel. (Veraza: 2011. 336)

Nuevamente el debate gira en torno a la categoría de “pueblos sin historia”. Según García Linera, Aricó afirma que allí reside el desinterés de Marx. Y es precisamente en esta contradicción donde García Linera, retomando los argumentos de Veraza y Echeverría, alza su crítica más punzante ¿Cuál es la contradicción? Aparentemente Marx habría dejado de lado el estudio de los pueblos latinoamericanos porque (en contraposición a Hegel) rechaza al Estado como institución cohesionadora de las sociedades.

“Según Aricó, el rechazar este papel activo del Estado, en el caso de América Latina, llevó a Marx a ver las construcciones locales existentes como “irracionalidad autoritaria” y a delegar al futuro la construcción de verdaderos Estados y naciones, pues sus condiciones de producción no podían definirse en el presente” (García Linera, 1991: 48).

Sin embargo (retomando a Hegel), el propio Marx también consideró que estas sociedades eran “pueblos sin historia”, por el hecho de que su constitución nacional no se habría producido como un acto de la sociedad en general sino a partir de una elite.

“Así resulta, según Aricó, que la posición marxista de rechazo a la concepción hegeliana de asignar al Estado la capacidad productiva de sociedad y nación, llevó a Marx a hacer resurgir viejas posiciones hegelianas como la de los pueblos sin historia. Extraño marxismo éste que con su crítica radical de la concepción del Estado hegeliano, acaba abrazando al final la concepción de la historia hegeliana” (García Linera, 1991: 48).⁵

Desde el punto de vista del boliviano, Marx no comete un error al conceptualizar a los Estados latinoamericanos como “pueblos sin historia” ya que da cuenta de la realidad de estas sociedades que son

“aparentes, formales, sustentadas más por el arbitrio autoritario centralizado que por la condensación de iniciativa social general y por tanto, el carácter inacabado o mejor a realizarse, de la construcción nacional estatal como tarea del futuro no es un desliz hegelianizante de un momento (que no quita la incorporación de razonamientos de Hegel), sino un conjunto de valoraciones orgánicas al cuerpo teórico del marxismo que dan cuenta de la realidad nacional” (García Linera, 191: 48).

En esta caracterización es posible rastrear huellas de la incorporación de elementos del pensador René Zavaleta Mercado a los planteos de García Linera. Cuando el nacido en Oruro intenta pensar la no correspondencia directa entre la base y la superestructura (a partir del prólogo a Contribución a la crítica de la economía política de Marx) da cuenta de que estas instancias no encastran. Es decir, que es necesario analizar cada proceso social en su singularidad para reflexionar en torno a las diversas temporalidades que habitan en la base y en la superestructura. La superestructura no sería un reflejo de las determinaciones de la base sino que la determinación sería recíproca (la superestructura posee una autonomía relativa) y fallida (la superestructura no es el efecto directo de la economía). A esta descripción Zavaleta la denominó “correspondencia diferida” (Zavaleta Mercado, 1978: 430).

Zavaleta Mercado, al igual que García Linera, le otorgan una importancia vital a la autodeterminación de la sociedad civil. De ahí que las distintas instancias de la superestructura que no busquen representar (aunque el intento sea siempre fallido) a la sociedad civil en su conjunto puedan ser caracterizadas de “aparentes”. Se trata de formas jurídicas, políticas o ideológicas cuya relación con la base es “sucesiva” y no “crítica” (Zavaleta Mercado, 1978: 430) Por ejemplo, a propósito de la democracia burguesa

“El Estado en más de cien años no ha sido capaz de producir la sociedad como un todo orgánico, mucho menos de revolucionarla; los momentos cumbre de la organización social como nación y de reforma en cualquiera de estos países están ligados por el contrario a grandes movimientos de insurgencias de masas, de autoorganización de la sociedad frente al Estado; fuera de ellas, y muy a pesar de los intentos desde arriba, la construcción de la nación y la reforma social no ha sido más que una ficción señorial, oligárquica y terrateniente” (García Linera, 1991: 49).

6 García Linera, ya en su rol como vicepresidente, escribirá años más tarde (2010) un texto fundamental para rastrear la singularidad del concepto de “estado” en su andamiaje teórico llamado Del estado aparente al estado integral. Allí deja planteadas las bases para pensar que la caracterización de “aparente” de los estados no es un componente esencial de estos sino el resultado de una derrota al interior de la lucha de clases.

Zavaleta Mercado señala que “la determinación sustancial de la sociedad civil sólo puede expresarse catastróficamente porque el eje de la determinación aparente está localizado de un modo falso en un punto menos poderoso de la sociedad” (Zavaleta Mercado, 1978: 431). Desde esta perspectiva es propio de la ideología burguesa pretender que las formaciones aparentes coincidan con lo que la sociedad es. Por el contrario, Zavaleta Mercado sugiere que “todo está travestido y disfrazado” (Zavaleta Mercado, 1978: 447). De ahí que García Linera considere que el Estado sea “aparente” porque era producto de las elites criollas y del desplazamiento de las masas indígenas. Por lo tanto no funcionaba como una instancia representativa de la sociedad civil en su conjunto⁶.

Finalmente, García Linera lleva la discusión con Aricó al punto central: ¿Cuál es el lugar del Estado en la construcción de las naciones? El boliviano se pregunta, tras citar la vuelta de Aricó sobre Hegel a la hora de pensar el rol del Estado en la constitución de las naciones: “¿Realmente el Estado podía producir la forma de la sociedad y la construcción de la nación? (García Linera, 1991: 49). En este punto es posible visibilizar el desencuentro al que hacíamos mención en la introducción.

“No hay pues revolucionarización social posible y la consiguiente construcción nacional desde el viejo Estado. Esta tarea sólo puede venir como movimiento de la sociedad para auto-organizarse, como impulso creativo y vital de la sociedad civil para organizarse como nación. Esto no quita el papel que en esta tarea pueda desempeñar el Estado (...) pero siempre como condensadoras de los impulsos de la sociedad” (García Linera, 1991: 50).

La crítica de García Linera apunta sobre el carácter de las elites criollas quienes simplemente venían a usufructuar los viejos privilegios y no a cambiar la organización de las naciones latinoamericanas. Sin embargo, inmediatamente después es susceptible observar una serie de caracterizaciones sobre el Estado que permiten plantear la siguiente pregunta: ¿El rechazo de García Linera sobre el Estado es (como el de Echeverría y Veraza), un rechazo in toto o se está refiriendo a determinada forma que adquiere el Estado? Observamos en el siguiente párrafo que la crítica sobre el Estado continúa pero que comienza a matizarse a través de una serie de modulaciones que permiten ubicar una tercera posición respecto al lugar del Estado en la construcción de las naciones:

“Marx pues tuvo razón porque (...) descartó la construcción nacional estatal real y más aún la revolucionarización de la sociedad como obra estatal por encima de la sociedad. Marx tuvo razón porque el Estado-nación en tanto no se efectúe su construcción como acto social, como despliegue de energía de la sociedad civil en su conjunto era y es una construcción autoritaria, irracional, formal. Marx tuvo razón porque la formación nacional y el Estado reales sólo se dieron posteriormente a los intentos despóticos del Estado y sus representantes particulares como Bolívar. La historia dio pues más razón a Marx en su pesimismo que a Aricó en su optimismo” (García Linera, 1991: 50).

García Linera termina “dándole” la razón a Marx ya que este supo ver, acertadamente, las limitaciones de la construcción estatal en latinoamérica que Aricó ponderó:

Sobre el cierre del texto García Linera coincide con Aricó en que Marx no comprendió verdaderamente la dinámica de la lucha de clases en América Latina pero señala que no fue por el lugar que le asignaba al Estado y a las elites criollas sino porque no supo atender con precisión, como lo hizo en los casos de Turquía y la India, a las fuerzas internas de la sociedad como las masas indígenas.

¿Un posible reencuentro?

Si, como señala García Linera, el tiempo le dio la razón a Marx en su desinterés por América Latina, el mismo tiempo le dio la razón a Aricó a través de la producción teórica del vicepresidente de Bolivia. Las vicisitudes de la historia boliviana harán que el oriundo de Cochabamba se ocupe exhaustivamente de la cuestión estatal. Su idea del Estado intenta abordar a este como una condensación de fuerzas contradictorias donde es necesario pensar su estructura. Es decir, su lugar en el capitalismo y su singularidad.

En el 2008 materializa toda una serie de ideas que venía trabajando en otros textos a partir de un ensayo titulado El estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación. Allí piensa al Estado entre la dominación y la contradicción. Preguntas como la autonomía relativa del Estado, su carácter frente al desarrollo desigual del capitalismo y su posibilidad de transformación atravesarán muchas de esas reflexiones.

García Linera no pasa de una posición “contraria” a una “favorable” respecto al Estado. Esto ya está presente cuando hace mención a la citada idea del “viejo Estado” que veíamos previamente donde es susceptible de observarse una lectura situada que atiende a su contemporaneidad. En la misma línea, en 1997, realiza una crítica al “Estado Capital” (García Linera, 1997: 208) como una institución que intenta producir una idea de nación a través de un proceso de homogeneización. En esta intervención

la crítica se coloca puntualmente en la cuestión indígena y cómo esta es subsumida por el Estado como una identidad con diferencias culturales mas no políticas. Mientras que en 1999 García Linera también critica al “Estado Neoliberal” (García Linera, 1999: 146) porque habilita un sujeto cuya relación con la política es delegante y cuyo vínculo con la democracia es periférico. Lo que es susceptible de observarse en estos distintos modos de nombrar al Estado para luego criticarlo es tanto una lectura situada (no hay Estado “general” por fuera de un momento histórico) y, a su vez, un modo recurrente a ponderar el rol activo de los sujetos políticos en la constitución de esos Estados. Lo que permanecerá de modo fiel en sus abordajes es la idea de que el sujeto político es la “masa en movimiento” (García Linera, 1991: 46) y no el Estado. Este, por sí mismo, no puede incidir en la correlación de fuerzas. Si hay una autonomía relativa del Estado es porque está atravesado por sujetos que realizan sus prácticas políticas.

El trabajo que intenta realizar García Linera siguiendo a Aricó (aunque sea a través de una crítica) es pensar el legado de Marx a la luz de la coyuntura latinoamericana para descifrar el lenguaje propio del Estado: cómo está integrado, cómo es su relación con el modo de producción, cuál es su vínculo con las clases dominantes. Se trata de un Estado que, sabiéndose conflictivo y contradictorio, intenta lidiar con el conflicto y las contradicciones. El Estado aparece como un escenario de la lucha de clases que internaliza el conflicto permanentemente donde las victorias y derrotas de dicha lucha siempre dejan sus huellas.

García Linera y Aricó comparten la virtud epistémica del punto de vista latinoamericano. Aquí la asincronía es la regla, la contradicción simple entre base y superestructura no sucede nunca y la clase social y el sujeto político no coinciden. La coyuntura es la que abre un espacio entre la teoría y el movimiento. El propio Aricó reconoce que entre esas dos categorías “nunca existió una relación lineal” (Aricó, 1980: 257). Se trata del carácter “trágico” de nuestro continente que Diego Martín Giller recupera de la célebre cita zavaletiana:

“Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no sólo se han superpuesto las épocas económicas sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra (...) sino también por el particularismo de cada región. Aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta y produce de un modo particular y habla todas las lenguas” (Zavaleta, 1983: 105).

Esta cita, lejos de las interpretaciones celebratorias, es una revelación de la imposibilidad latinoamericana de dar cuenta de todas las temporalidades que habitan esta coyuntura pero, también, una oportunidad teórica y política que expone la finitud del marxismo y, sobretodo, la necesidad de continuar con su producción. Según Cortés el trabajo de Aricó se desarrolla en esa línea: “(Aricó) constituye un ejercicio de traducción que pretende mostrar que la obra de Marx es pasible de ser actualizada siempre y cuando se trabaje en ella” (Cortés, 2015: 146).

Si, siguiendo a Zavaleta Mercado, son las crisis las que evidencian esa multiplicidad de temporalidades que están latentes en una coyuntura, García Linera se ubica como un lector del efecto ideológico del presente que intenta aplanar esa multiplicidad. Las reflexiones del actual Vicepresidente de Bolivia parten retroactivamente de La Revolución de 1952, La marcha por la vida de 1986 y el proceso iniciado en el 2000 con la Guerra del agua. De este modo, son estas coyunturas singulares las que imponen las preguntas y las que impiden todo tipo de concepciones apriorísticas. En otras palabras son estos acontecimientos los que producen el encuentro (y el estallido) de las diversas temporalidades específicas. Juan Carlos Portantiero expresa esta relación del siguiente modo: “Entre “estructura” y “acontecimiento”, la historia no es una invitada: es la condición de posibilidad para reconstruir el modo particular de articulación de las determinaciones; la herramienta que permite leer tanto al “acontecimiento” como a la “estructura”, en su forma coyuntural, esto es, como “momento actual” de las contradicciones sociales” (Portantiero, 1982:179).

Por este motivo, la virtud del punto de vista radica en la presencia de temporalidades descoordinadas y asincrónicas que muestran el vacío donde la práctica política puede inscribirse y donde la práctica teórica puede continuar. En este sentido, es posible ubicar en la figura de Antonio Gramsci un punto de encuentro entre Aricó y García Linera que retoma este punto de vista epistémico privilegiado.

7 Traducido como “esta fábula habla de tí”

8 Incluso en sus borradores, como bien ha sabido señalar Cortés en Un nuevo marxismo para América Latina (2015).

A modo de cierre: La apropiación de Gramsci al calor de América Latina

Para concluir dejaré planteadas algunas líneas que podrían enriquecer esta investigación. No es solo en el nombre de Gramsci donde es posible tejer un lazo entre estos dos pensadores. El modo en el que ambos se interesaron por las cartas de Marx a Vera Zasulich en torno a los populistas rusos guarda una clave de lectura del marxismo que los convoca a ambos. Allí es posible ver cómo Aricó y García Linera, urgidos por las preguntas de su continente, intentan rastrear intervenciones de Marx en lo que se podría describir como un contra-argumento sobre el prólogo a la primera edición alemana de *El Capital* donde se encuentra la cita *De te fabula narratur*⁷ y de donde se desprende que la mayor obra de Marx está pensada para una temporalidad homogénea cuyo mayor exponente sería Inglaterra. El caso ruso les sirve a ambos autores para justificar que el análisis presentado por Marx no debe ser importado a cualquier coyuntura acríticamente. En ese intercambio de cartas entre Marx y Zasulich⁸ es posible captar que la transición en una sociedad puede valerse de elementos que ya están vigentes, por lo que la idea de revolución puede ser leída como un proceso que hace con lo que ya existe y no como un corte que da lugar a un presente sin pasado.

Otra línea de investigación para ubicar el reencuentro de Aricó y García Linera es a través de la figura de Lenin. Para ambos, la práctica política y la práctica teórica de Lenin es la que permite ponerle carne y sangre a la estructura e ir más allá de los elementos determinantes para analizar la acumulación específica. Lenin y sus intervenciones teóricas (el concepto de formación económica-social) y políticas (el ¿Que hacer?) constituyen un elemento clave para descifrar la opacidad de una coyuntura.

Particularmente, en García Linera, es una pieza de vital importancia a la hora de establecer la relación entre democracia, Estado y revolución. Lenin es quien le permite pensar lo que denomina como “momento jacobino” (García Linera, 2017: 20). Se trata de una descripción propia de los momentos revolucionarios en la que se plantea la pregunta sobre la derrota del adversario. Esto implica repensar la idea de violencia como así también la de victoria política.

Los textos que mayormente retoma el actual vicepresidente de Bolivia son los que están escritos al calor de la Revolución Bolchevique. Por este motivo, es posible plantear que Lenin es para García Linera el teórico de la transición y de la transformación, el sujeto más apto para reflexionar en esas circunstancias. Retomando este legado García Linera, en su texto *Las tensiones creativas de la revolución* (2011) señala la importancia de seguir pensando la herencia marxista en la actualidad. Allí expone la complejidad que asume un proyecto con pretensiones revolucionarias al describir a su práctica política en términos dialécticos pero en donde las contradicciones no se resuelven en una síntesis ni se puede anticipar su devenir. Con la categoría de “tensiones creativas” García Linera complejiza la relación entre el Estado y la sociedad civil ya que expone la contradicción inherente de un Estado Plurinacional que, al distanciarse del “viejo Estado”, busca romper con las prácticas verticalistas de ejercicio del poder sin caer en el idealismo de negar el carácter fuertemente monopólico de ejercicio del poder.

García Linera asume al Estado Plurinacional como un “Estado Integral” (García Linera, 2011: 10) con un “nuevo horizonte de época” (García Linera, 2011: 11). Sostiene esto al afirmar una serie de victorias nacidas al calor de la Guerra del Agua y en los años posteriores (derrota del neoliberalismo, de las castas políticas y de la dependencia para con Estados Unidos). Lejos de caer en una caracterización que señale el carácter irreversible de estas instancias, García Linera afirma dichas victorias con el fin de asumir nuevas contradicciones: “Esa unidad del pueblo y estos logros de nuestra Revolución Democrática y Cultural no implican que las tensiones, las diferencias interna, las contradicciones y las luchas hayan desaparecido” (García Linera, 2011: 11).

Las “tensiones creativas” son immanentes al nuevo horizonte de época y hablan el lenguaje del Estado Integral. De este modo, su desarrollo puede ralentizar o acelerar el proceso de cambio. Ellas son la relación entre Estado y movimientos sociales, la flexibilidad hegemónica frente a la firmeza en el núcleo social, el interés general frente al interés particular y privado y el socialismo comunitario del Vivir Bien. García Linera señala que las mismas son susceptibles de ser retomadas por los derrotados de las etapas viejas con el fin de no solo enlentecer el proceso sino activar un giro restaurador.

Así, el vicepresidente no solo continúa el trabajo realizado por Lenin de pensar al marxismo al calor de la toma de decisiones sino también el trazado por Mao Tse Tung al distinguir las contradicciones fundamentales y antagónicas de las de carácter

9 Esta dialéctica lineriana muestra una tensión que a pesar de no resolverse no concluye en una resignación fundada en la aporética. Las contradicciones de esta dialéctica pueden hallarse perpetuamente diferidas pero, lejos de una resignación por no encontrar la salida, García Linera indica que es el curso de la historia y, más específicamente, la lucha de clases que allí se esgrima lo que podrá “cabalgar esas contradicciones” (2011). Estas aseveraciones son susceptibles de articularse con la (adorniana) dialéctica negativa o con la (benjaminiana) dialéctica en suspenso. A pesar de que este artículo no busca establecer un diálogo con el marxismo de la Escuela de Frankfurt, sin lugar a dudas es una vía que merece ser explorada y que suscitará mi interés en las próximas investigaciones ya que entiendo que García Linera produce un aporte específico al marxismo en la medida en la que intenta repensar el lugar de la dialéctica. Este interés permite reflexionar en torno a la categoría de tiempo histórico desde Benjamin y Adorno teniendo en cuenta que las “tensiones creativas” podrían ser pensadas no solo a partir de un estado de situación actual sino también como un concepto que lidia con una memoria y busca forjar un porvenir; recuperar una tradición y trazar un horizonte.

10 Esto, lejos de asumir una autonomía del espectro cultural es pensado en articulación con otro modo de asumir las prácticas económicas ya que, como señala el propio Gramsci, “una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reforma económica, incluso el programa de reforma económica es precisamente el modo concreto en que se presenta toda reforma intelectual y moral” (Gramsci: 1932-34. 17)

secundario que habitan en el seno del pueblo. Se aparta de concepciones teleológicas para dar lugar a la incertidumbre del momento presente: “Nada está previamente asegurado y lo que queda hacia el futuro es vivir con esa contradicción y desplegarla en todas sus variantes y potencialidades” (García Linera, 2011: 30). Las contradicciones de la dialéctica que García Linera intenta desarrollar no se resuelven, sino que se lidia con ellas. Son el riesgo y la oportunidad: “las contradicciones fueron, son y serán las fuerzas productivas de los cambios, las fuerzas productivas de la revolución, el motor de la historia de las sociedades” (García Linera, 2011: 24). Aunque no se trate de una completa incertidumbre sino de un salto al vacío donde se puede presuponer lo que hay en el fondo pero nunca tener la certeza. Así, García Linera también parecería asumir la finitud del marxismo en términos althusserianos ya que practica la necesidad de continuar con el desarrollo teórico de Marx pero sin pretender cerrar la teoría marxista. Es decir, asumiendo la incertidumbre tal como la describió Althusser cuando propuso pensar al marxismo como teoría finita:

Todo lo que se ha dicho sobre la transición no puede ser más que una indicación, inducida a partir de una tendencia en acción que, como toda tendencia según Marx, es contrarrestada por tendencias opuestas y no puede consumarse si no la realiza una lucha política de clase. Pero esta realidad no puede ser prevista desde ahora en su forma positiva determinada: es solamente en el curso de la lucha que las formas positivas pueden salir a la luz y al orden del día, descubrirse, hacerse realidad. (Althusser: 1978, 21).

Para García Linera, la única seguridad es que si no se asumen esas tensiones creativas ya se está comenzando a perder el terreno anteriormente ganado ya que el Estado caería en aquello que criticó, una mera administración de lo dado. El Estado aparece como quien acompaña estas tensiones creativas⁹ pero no quien toma la decisión final. Muchas de ellas están libradas al modo en el que la sociedad en movimiento incorporó el nuevo horizonte de época. Es decir, al sentido común con el que se habla sobre el momento de la transición.

Justamente, cuando trabaja sobre la cuestión transicional, García Linera también nombra, junto al momento jacobino, al “momento gramsciano” (García Linera, 2015: 45) el cual se desarrolla a través de una batalla hegemónica, donde se ponen en juego una disputa en torno al sentido común y se intentan desplegar otras lógicas de lo sensible que habilitan nuevas “esperanzas movilizadoras” (García Linera, 2015: 45).¹⁰

Aricó, por su parte, asume que aquí se pone en evidencia el carácter autónomo que Gramsci le asigna a la política por lo que requeriría ser pensada en su especificidad. El encuentro entre Aricó y García Linera radica en la pregunta por la dominación y, en este sentido, Gramsci constituye un elemento esclarecedor por insistir en la relación entre política, cultura nacional y economía. La dominación no se reduce a la violencia.

Gramsci es otro de los nombres del reencuentro entre Aricó y García Linera. Fuente fundamental de ambos, el pensador italiano es el elemento teórico que les permite abordar el carácter procesual y contradictorio de la historia y distanciarse de temporalidades mesiánicas y teleológicas. Gramsci señala que “el filósofo de la praxis (...) no puede evadirse del actual terreno de las contradicciones, no puede afirmar, más que genéricamente, un mundo sin contradicciones sin crear inmediatamente una utopía” (Gramsci, 1932-33: 333). García Linera trabaja asumiendo este carácter contradictorio del terreno. Su teoría sobre el Estado irá tomando esta forma. Cuando señala sus características es común encontrarlas en pares opuestos como materialización/idealización o monopolización/universalización. Estos binomios funcionan como una característica que se divide (pero no llega a partirse) en dos, operan juntas a través de la contradicción que eso implica.

Muchas de las críticas que García Linera sostiene con la izquierda de su país desde la década del 90 se encuentran en esa línea. Contra una apropiación de Marx acrítica que espera el desarrollo del capitalismo para que las contradicciones propias de este actúen por sí solas, el boliviano plantea la necesidad de pensar en los lugares particulares de su país donde este proceso contradictorio pueda encontrar sus líneas de fuga a través de la acción de los sujetos. El componente indígena es esa clave tal como puede observarse al final del artículo América. El problema que Marx no atendió fue este factor anómalo de la coyuntura boliviana que puede operar como el eslabón más débil de la cadena que pretende homogeneizar esa nación.

Gramsci a través de sus inquietudes sobre Italia y García Linera en lo que concierne a sus preguntas sobre Bolivia, coinciden en que el Estado, cuyo rol es la unificación de la nación, debe asumir un carácter “nuevo” que habilite “nuevas estructuras nacionales y sociales” (Gramsci, 1932-34: 15). Es esta la pregunta que guía a García Linera ¿Cómo, sin prescindir del Estado, se puede hacer algo con él donde tome forma la práctica de la masa en movimiento? El sujeto político encuentra aquí una articulación con la idea de Estado a través de la lectura de Gramsci. No se trata de que este posea un carácter “creativo original” (Gramsci, 1932-34: 15) sino de una voluntad colectiva que hay que

“reconcentrarla y robustecerla, y no de una voluntad colectiva que deba ser creada ex novo, originalmente” ya que la función del filósofo de la praxis concierne a “orientarla hacia metas concretas y racionales pero de una concreción y racionalidad todavía no realizadas y criticadas por una experiencia histórica real y universalmente conocida” (Gramsci, 1932-34: 16).

García Linera piensa la cuestión indígena en esta clave. El sujeto político no se trata de algo nuevo o de algo que haya que esperar que el devenir teleológico de la historia presente. Se trata de algo que ya existente y que es recuperado de otro modo al que la historia ha reproducido donde sus formas de organización y prácticas son asumidas en términos políticos.

Aricó, en su lectura de Gramsci, da una clave fundamental para pensar el devenir de este sujeto: “Mientras no apunte al Estado seguirá siendo una parte subalterna de la sociedad capitalista” (Aricó, 2011: 265). El problema es cómo este sujeto puede devenir hegemónico y duradero. Es posible observar aquí, tal como se vio en su ensayo Marx y América Latina, la vitalidad que le asigna al Estado.

De ahí la necesidad de García Linera de recurrir a Gramsci para pensar la constitución de los sujetos políticos y su imbricación hegemónica. Se trata de la relación entre sujetos y cultura nacional. Cuando Gramsci se pregunta por los motivos de los sucesivos fracasos de crear una voluntad colectiva nacional-popular en Italia, encuentra la respuesta en la existencia de “determinados grupos sociales” (Gramsci, 1932-34: 16). Hay una intención de poner el foco en la necesidad de pensar la lucha de clases como lucha de grupos que se constituyen al interior de un escenario particular. Lo que no implica asumir que pierden su carácter de clase sino complejizar esta categoría a través de los particularismos nacionales. Por ello, la necesidad de estudiar los casos a partir de su materialidad.

Si decimos que gran parte de las intervenciones de García Linera se juegan en ese entre la Revolución de 1952, la Marcha por la Vida y la Guerra del Agua es posible observar aquí las huellas de la lectura gramsciana del boliviano por la necesidad de atender no solo a los particularismos de los grupos sociales sino a sus momentos de unificación, autonomía y autodeterminación.

“El estudio del desarrollo de estas fuerzas innovadoras desde grupos subalternos a grupos dirigentes y dominantes debe por lo tanto buscar e identificar las fases a través de las cuales adquirieron la autonomía con respecto a los enemigos que había de abatir y a la adhesión de los grupos que las ayudaron activa o pasivamente, en cuanto que todo este proceso era necesario históricamente para que se unificasen en Estado” (Gramsci, 1934: 183).

El foco de García Linera se centra en estos momentos que dan cuenta de la estructura social de su país y su propia representación. Es decir, “en los intentos realizados a través de los siglos para suscitar esta voluntad (colectiva) y las razones de los sucesivos fracasos” (Gramsci, 1932-24: 16)

La visión de García Linera sobre estos momentos de la historia boliviana no es ni romántica ni idealista, sino materialista. Busca establecer las conquistas pero, fundamentalmente, los motivos del fracaso de la duración de tales iniciativas. En esta línea, Aricó señala que Gramsci establece una “reflexión sobre la derrota” (Aricó, 2011: 259) que permite elaborar una teoría marxista de la política. La idea de filosofía de la praxis y la necesidad de una estrategia socialista son los pilares que permiten elaborar una lectura de la coyuntura que atienda a las particularidades de cada nación y que retome sus derrotas.

Son los conceptos gramscianos los que le permiten tanto a Aricó como a García Linera desidentificarse de concepciones clasistas sobre el sujeto dadas de antemano para ubicar la necesidad de pensarlos en articulación con determinados procesos. Por lo tanto, la teoría gramsciana es una teoría de la práctica política que habilita pensar en el Estado, la democracia y la transición¹¹. En términos de Aricó “la concepción de la hegemonía en Gramsci es, por sobre todas las cosas desde el punto de vista del proletariado, una concepción de la democracia y de la forma de Estado en proceso de transición” (Aricó, 2011: 271).

Como señalamos previamente es el concepto de transición el que García Linera elabora para pensar un nuevo nombre para el Estado y desarrollar el propio proceso del cual él participa como vicepresidente. Concretamente, habla de “Estado en transición” (García Linera, 2008: 393) y, a partir de este, es posible visibilizar una elaboración gramsciana del término ya que trabaja sobre un proceso de revolucionarización como “guerra de posición” que, tal como señala Aricó “no suprime el momento de la ruptura, pero lo subordina la posibilidad del asalto, a la propia guerra de posición como momento táctico que forma parte de la estrategia general” (Aricó, 2011: 272).

Nuevamente aquí la lectura de Aricó y de García Linera en torno al andamiaje conceptual gramsciano encuentra sus parentescos. Ambos reflexionan sobre la posibilidad de abrir una vía al socialismo donde el Estado tenga un rol protagónico pero no total y donde las clases sociales subalternas, que son asumidas como sujetos políticos propios de cada coyuntura, despliegan una estrategia propia.

Para ambos es la democracia la clave para repensar una estrategia socialista pero como escenario de disputa. No solo en

11 Este concepto puede pensarse como el modo de nombrar a la revolución cuando se ha asumido el carácter procesual de esta.

términos partidarios o de victorias electorales sino una disputa en el seno mismo de la práctica democrática. García Linera habla de “democracia comunitaria” (García Linera, 2015: 50) para referirse a la necesidad de expansión democrática a la mayor cantidad de instancias dentro de una sociedad. Mientras que para Aricó la idea de democracia gramsciana se trata del modo a través del cual el proletariado puede volverse hegemónico: “A través del ejercicio pleno de la democracia, que es el pleno ejercicio de la propia voluntad creadora de las masas” (Aricó, 2011: 274).

América puede ser leída como la crítica que distanció a García Linera de Aricó. Es decir, como un nuevo capítulo del desencuentro entre Marx y América Latina que postergó lo que la producción teórica del actual vicepresidente de Bolivia luego reencontró a través del nombre de Gramsci y de las preguntas por la transición, el Estado y la democracia. América puede ser simplificado como dos corrientes que han leído a Marx desde América Latina. Desde esta perspectiva Aricó y García Linera jamás se encontrarán.

Pero también América puede plantear el punto de partida de dos apropiaciones distintas de Marx, una que lo lee en el contexto de América Latina y otra que lo lee a partir de la coyuntura latinoamericana. Desde la primera de estas perspectivas la teoría de Marx es asumida como un manual de instrucción revolucionaria, desde la otra (y aquí se produce el encuentro entre Aricó y García Linera) es pensada como una teoría finita estructuralmente porque es forzada a responder a las preguntas que emergen desde el propio aquí y ahora de cada nación.

Plantear la necesaria relación entre Aricó y García Linera habilita a releer los discursos del actual vicepresidente de Bolivia como claves para pensar los desafíos de las democracias contemporáneas. Ambos autores representan fielmente el legado de Marx en la medida en la que desarrollan un pensamiento crítico que analiza la materialidad de los procesos sociales sin descuidar el potencial heurístico de la teoría pero sin perder de vista lo aleatorio y las contingencias del porvenir.

Bibliografía

- Althusser, L. (1960). Los “Manifiestos Filosóficos” de Feuerbach. En *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1962). Contradicción y sobredeterminación. En *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1978). El marxismo como teoría finita. *Dialéctica*. Buenos Aires, Argentina.
- Aricó, J. (2011). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Aricó, J. (1980). *Marx y América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI
- Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. Ciudad de México, México: Era.
- García Linera, A. (1991). América. En *La potencia plebeya*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- García Linera, A. (1997). Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política. En *La potencia plebeya*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- García Linera, A. (1999). Ciudadanía y democracia en Bolivia 1900-1998. En *La potencia plebeya*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- García Linera, A. (2008). El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación. En *La potencia plebeya*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo
- García Linera, A. (2009). Introducción a la edición de 2009. En *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- García Linera, A. (2011). *Las tensiones creativas de la revolución. Quinta fase del Proceso de Cambio*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- García Linera, A. (2015). Estado, democracia y socialismo. En *Socialismo comunitario un horizonte de época*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
- García Linera, A. (2017). Tiempos salvajes. A cien años de la revolución soviética. En *La revolución rusa cien años después*. Madrid, España: Akal.
- Gramsci, A. Gerratá, V. (ed.) (1975). *Cuadernos de la cárcel*, Vol. 4. Ciudad de México, México: Era.
- Gramsci, A. Gerratá, V. (ed.) (1975). *Cuadernos de la cárcel*, Vol. 5. Ciudad de México, México: Era.

Gramsci, A. Gerrata, V. (ed.) (1975). *Cuadernos de la cárcel*, Vol. 6. Ciudad de México, México: Era.

Giller, D. (2016). *René Zavaleta Mercado. Una revolución contra Bolívar*. Buenos Aires, Argentina: UNGS.

Parodi, R. (2017). Memoria y sujeto político en el pensamiento de Álvaro García Linera. *Aletheia*, vol. 8, N°15, La Plata, Argentina.

Portantiero, J.C. (1981). *Los usos de Gramsci*. Ciudad de México, México: Folios.

Ortega Reyna, J. y Torres, T. (2017). El rechazo de lo inerte: Álvaro García Linera y sus primeras lecturas de Marx. *Kavilando*, vol. 9, N°2, Colombia.

Veraza, J. (1999). *1847-1897. Los escritos de Marx y Engels sobre México (Su coherencia y vigencia en confrontación con el Marx y América Latina de José Aricó)*. Ciudad de México, México: UNAM Dirección general de bibliotecas.

Veraza, J. (2011). *Del reencuentro de Marx con América Latina en la época de la degradación civilizatoria mundial*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Zavaleta Mercado, R. (1978). Las formaciones aparentes en Marx. En *Obras completas (Tomo II)*. La Paz, Bolivia: Plural.

Zavaleta Mercado, R. (1983). Cuatro conceptos de la democracia. En *Obras completas (Tomo II)*. La Paz, Bolivia: Plural.

¿Cómo se cita este artículo?

Parodi, R. (2019). ¿Un nuevo desencuentro entre Marx y América Latina? José María Aricó y Álvaro García Linera: una discusión sobre la finitud del marxismo. *Revista Sociedad*, N° 38, pp. 30-44. Recuperado de [link].